

## Hayek y la Justicia Social — Una Aproximación Crítica

“ ... a large acquaintance with particulars often makes us wiser than the possession of abstract formulas ... ”

— William James (1901)<sup>1</sup>

### Introducción

Aunque aún es poco conocido entre el “amplio público,” en círculos liberales F. A. Hayek es reconocido como uno de los pensadores más importantes del siglo XX, y muchos lo consideran el inspirador de la notable recuperación del pensamiento liberal en la segunda mitad del siglo pasado, luego de su gran declive después de la Primera Guerra Mundial.<sup>2</sup> Fuera de estos círculos, sin embargo, sus contribuciones han tenido menos impacto,

---

<sup>1</sup>*The Varieties of Religious Experience* (New York: Modern Library, 1994), p. xiii.

<sup>2</sup>A este respecto, véase John N. Gray, “F. A. Hayek y el Renacimiento del Liberalismo Clásico,” *Libertas*, No. 1 (1984): 5-115, David Glasner, “Friedrich Hayek: An Appreciation,” *Intercollegiate Review*, 7 (1971): 251-55, y Stephen Macedo, “Hayek’s Liberal Legacy,” *Cato Journal*, 19 (1999): 289-300. Gran parte de su influencia la ejerció a través de su liderazgo de la Sociedad Mont Pelerin, asociación de académicos que fundó en 1947 y que ha tenido gran impacto en la preservación y difusión de los ideales del liberalismo clásico—véase R. M. Hartwell, *A History of the Mont Pelerin Society* (Indianapolis: Liberty Fund, 1995).

y muchas veces esto se debe al rechazo de sus tesis por parte de lectores que no comulgan con su perspectiva ideológica. Aunque en ocasiones se trata de brechas intelectuales insalvables, en otros casos la culpa es del propio Hayek, quien a veces adopta posturas exageradas y extremas, provocando innecesarios (pero inevitables) rechazos por parte de personas que normalmente aceptarían de buen grado su postura general. En efecto, en muchos círculos su reputación como ideólogo ha impedido, lamentablemente, una mayor apreciación de sus contribuciones científicas. Un caso concreto es la crítica hayekiana al concepto de “justicia social.”

El propósito de este trabajo será examinar críticamente la teoría hayekiana en torno a este concepto. Se argumentará que la postura de Hayek a este respecto es débil, y que existen razones válidas para rechazar por lo menos sus posiciones más extremas. Por otro lado, aunque Hayek mismo opinaría lo contrario, se argumentará que su crítica del concepto de “justicia social” no es un elemento fundamental de su sistema de pensamiento social, por lo que un rechazo de este elemento no implica necesariamente un cuestionamiento de todo el conjunto. Esto es importante porque abre las puertas para un diálogo fructífero con otros enfoques ideológicamente compatibles (aunque no necesariamente idénticos).

Julio H. Cole es editor de *Laissez-Faire*.

---

## Orden Espontáneo, Evolución Cultural y Constructivismo

Para entender su crítica del concepto de justicia social, conviene enmarcarla dentro del esquema general de su pensamiento social, y concretamente lo que podríamos llamar su “meta-visión” evolucionista sobre el progreso de la civilización. El contraste más importante es entre lo que él llama la sociedad primitiva, la sociedad de la banda tribal, y la sociedad civilizada, que Hayek describe como el “orden extenso” o la “Gran Sociedad.” Durante la mayor parte de su existencia, la raza humana se desarrolló en el contexto del orden tribal, mientras que la civilización, basada en el intercambio económico entre extraños—el “orden extenso”—es un fenómeno social relativamente nuevo (la vida *urbana* es aún más reciente). Debido a esto, muchos de nuestros instintos y emociones reflejan adaptaciones a la vida tribal, y no a los requerimientos de la vida en el orden extenso. Más bien, estos instintos y emociones deben ser suprimidos si se quiere mantener el orden económico moderno que sostiene a la sociedad civilizada.

En concreto, dos instintos morales—la solidaridad y el altruismo—son obstáculos para el desarrollo de la economía moderna, según Hayek. Estos dos valores, esenciales para la supervivencia del grupo en el orden tribal—y que siguen siendo relevantes hoy en día a nivel de relaciones inter-personales (por ejemplo, en el seno familiar)—resultan problemáticos cuando son proyectados al ámbito del orden extenso. Con referencia a la solidaridad, Hayek escribió lo siguiente:

Consenso sobre una meta común entre un grupo de personas conocidas es obviamente una idea que no puede aplicarse en una sociedad grande que incluye personas que no se conocen entre sí. La sociedad

moderna y la economía moderna han surgido porque se reconoció que esta idea, fundamental para la vida en un grupo pequeño—una sociedad cara a cara—, es simplemente inaplicable a grupos grandes. La base esencial del desarrollo de la civilización moderna consiste en permitir a la gente perseguir sus propias metas en base a sus propios conocimientos y sin restricciones impuestas por las metas de otras personas.<sup>3</sup>

La práctica del altruismo tampoco es posible como fundamento del orden extenso.<sup>4</sup>

Este orden extenso permite un mayor nivel de intercambio económico y especialización basada en la división del trabajo, con el consiguiente aumento en la productividad y el nivel de vida. Requiere, sin embargo, someterse a normas de conducta que muchas veces chocan con valores básicos de carácter instintivo, y el surgimiento de la Gran Sociedad ha implicado una batalla constante entre la primitiva moral *instintiva* y la moral *adquirida* requerida por el orden extenso. En otras palabras, los seres humanos se han civilizado *en contra* de sus instintos

---

<sup>3</sup>F. A. Hayek, “The Moral Imperative of the Market,” en M. J. Anderson, ed., *The Unfinished Agenda: Essays on the Political Economy of Government Policy in Honour of Arthur Seldon* (London: Institute of Economic Affairs, 1986), p. 146.

<sup>4</sup>Esto en sí no es una observación nueva, y data por lo menos de Adam Smith: “No es la benevolencia del carnicero, del cervecero o del panadero la que nos procura el alimento, sino la consideración de su propio interés. No invocamos sus sentimientos humanitarios sino su egoísmo; ni les hablamos de nuestras necesidades, sino de sus ventajas”—*Investigación sobre la Naturaleza y Causas de la Riqueza de las Naciones* (México: Fondo de Cultura Económica, 1958; primera edición en inglés: 1776), p. 17.

---

básicos: el orden extenso no es un *reflejo* de nuestros instintos morales sino una *negación* de ellos. Por otro lado, las normas de conducta que fundamentan el orden extenso no fueron adoptadas deliberadamente sino que surgieron por medio de un proceso de selección evolutiva, análogo a la selección darwiniana: los grupos que de algún modo las adoptaban prosperaban y se multiplicaban más que los otros. Estas normas no fueron seleccionadas deliberadamente por los grupos que las adoptaron, sino que en cierto modo podría decirse que fue al revés: las sociedades que casualmente adoptaron dichas normas fueron “seleccionadas” por el proceso evolutivo para prosperar y superar a los otros grupos. La implicación importante de esto es que los integrantes de las sociedades exitosas muy probablemente no entienden plenamente el porqué de su éxito, y por tanto no aprecian intelectualmente la importancia de las normas adoptadas. Esto no afecta el resultado, siempre que las normas sean acatadas: no es necesario que se entiendan, sólo que se obedezcan. Las sociedades exitosas serán las que incorporan, en sus tradiciones, las normas conducentes al establecimiento del orden extenso, aunque sus integrantes no comprendan plenamente por qué las acatan. El proceso evolutivo garantizará que sean seleccionadas las sociedades con las tradiciones más eficientes<sup>5</sup>:

---

<sup>5</sup>“ ... incluso lo que consideramos bueno o bello cambia, si no de alguna manera reconocible que justifique una postura relativista, por lo menos en el sentido de que en muchos aspectos no sabemos lo que aparecerá como bueno o bello a otra generación .... Es, desde luego, una equivocación creer que podemos sacar conclusiones acerca de lo que deberían ser nuestros valores simplemente porque nos damos cuenta de que son producto de la evolución. [Pero] no podemos razonablemente dudar que esos valores son creados y altera-

El medio cultural heredado en el que el hombre nace se compone de un complejo de normas de conducta y prácticas que han prevalecido porque permitieron a determinados grupos humanos avanzar hacia las metas que ellos mismos se habían planteado. Dichas normas, sin embargo, no fueron adoptadas porque se tuviera consciencia de que lograrían producir los deseados efectos. El hombre obró antes de pensar y sólo más tarde llegó a comprender .... Entre los hombres no menos que entre los animales la “educación a través de la experiencia” es proceso que, más que en razonar, consiste fundamentalmente en observar, difundir, transmitir y desarrollar aquellas prácticas cuya validez el éxito ha refrendado, prácticas cuya adopción no siempre supuso beneficio personal para quienes decidieron respetarlas y que, sin embargo, permitieron aumentar la capacidad de supervivencia del correspondiente grupo humano. El resultado de dicho comportamiento no será un conocimiento expreso inmediato, sino algo que, si bien puede reflejarse en lo que normalmente entendemos por “normas”, no puede ser traducido a palabras .... Estas normas de conducta no han surgido como entes conceptualmente encaminados al logro de un fin concreto. Se han desarrollado porque permiten a aquellos grupos humanos que decidieron adoptarlas prevalecer sobre los que no lo hicieron. Se trata de normas que, dado el medio social en que el hombre se desenvolvía, hicieron posible la supervivencia de un número proporcionalmente mayor de individuos y agrupaciones humanas. El hombre resolvió el

---

dos por las mismas fuerzas evolucionistas que han producido nuestra inteligencia. Todo lo que podemos saber es que la [decisión final] acerca de lo bueno o malo no será hecha por un discernimiento humano individual, sino por la decadencia de los grupos que se hayan adherido a las creencias ‘equivocadas’ ”—F. A. Hayek, *Los Fundamentos de la Libertad* (Madrid: Unión Editorial, 1998), p. 63.

---

problema de asegurarse el éxito en un mundo sólo parcialmente conocido, adoptando normas que reputaba útiles, pero de cuya certeza, en el sentido cartesiano, nada sabía.<sup>6</sup>

Un aspecto importante de este proceso es que el orden extenso que se desarrolla de este modo surge “espontáneamente,” en el sentido de que no es producto de un

---

<sup>6</sup>F. A. Hayek, *Derecho, Legislación y Libertad*, vol. 1, *Normas y Orden* (Madrid: Unión Editorial, 1978), pp. 34-37. Aunque el análisis hayekiano es teóricamente coherente, conviene señalar que como descripción histórica resulta muchas veces problemática. En todo caso, no siempre es evidente que las sociedades con “mejores” normas e instituciones sean las que triunfen o sobrevivan (a no ser que simplemente *definamos* como mejores las que sobrevivan en la práctica, en cuyo caso la teoría se reduce a una mera tautología: “sobrevive lo mejor porque lo mejor es lo que sobrevive”). A este respecto, Arthur Diamond (“F. A. Hayek on Constructivism and Ethics,” *Journal of Libertarian Studies*, 4 [1980], p. 360) observa que si las buenas normas e instituciones siempre contribuyen a la selección natural y supervivencia de las sociedades que las adoptan, entonces tendríamos que concluir que las instituciones de Esparta eran superiores a las de Atenas, por ejemplo, o que la sociedad de los mongoles era superior a la cultura china. Por otro lado, si estos casos (y muchos otros similares) se toman como simples excepciones a una tendencia general, entonces significa que no podríamos tomar la mera supervivencia de una tradición cultural como evidencia de su superioridad en el sentido hayekiano—como señala Diamond: “Si la selección natural institucional selecciona a las sociedades mayormente sobre la base de su disposición y talento para utilizar la fuerza, entonces la existencia de sociedades libres no puede ser *explicada* mediante la selección natural, y si las sociedades bárbaras siguen sobreviviendo, tampoco podemos *justificar* a las sociedades libres en base a la selección natural” (p. 361).

diseño deliberado—i.e., es un “producto de la acción humana pero no del diseño humano”<sup>7</sup>—y por esta misma razón no es (ni puede ser) plenamente entendido por los individuos que integran este orden. Aquí se aprecian dos aspectos intelectuales del pensamiento social hayekiano: (1) cómo su teoría encaja en la tradición del estudio de los ordenes sociales espontáneos, y (2) su oposición al racionalismo constructivista, que según Hayek tiende a sobre-estimar las capacidades de la razón humana y por tanto rehusa “someterse a normas cuya significancia no comprende plenamente, y que producen un orden que no podemos predecir en detalle.”<sup>8</sup>

Hayek se identifica con la corriente de pensamiento que alcanza su pleno desarrollo en la segunda mitad del siglo XVIII con David Hume, Adam Smith, Adam Ferguson y Edmund Burke, y en el siglo XIX con Lord Acton y Alexis de Tocqueville en el campo del pensamiento político, y Carl Menger en la teoría económica. Para Hayek, el gran logro de esta tradición es el reconocimiento de que muchas de las instituciones de la civilización han surgido y funcionan actualmente sin necesidad de un diseño consciente, y que la colaboración espontánea de individuos libres crea cosas que sus mentes individuales no podrían nunca comprender plenamente.<sup>9</sup>

---

<sup>7</sup>La frase es de Adam Ferguson—véase F. A. Hayek, “The Results of Human Action but not of Human Design,” en *Studies in Philosophy, Politics and Economics* (Chicago: University of Chicago Press, 1967), pp. 96-105.

<sup>8</sup>*Studies*, p. 93.

<sup>9</sup>La “mano invisible” de Adam Smith se encuadra claramente en esta tradición, pero Hayek aplica el concepto de “orden espontáneo” en un contexto mucho más amplio, que no se limita únicamente a los fenómenos del

---

Esta es una actitud que induce humildad intelectual, mientras que la actitud contraria, que Hayek llama “constructivismo” y que atribuye a la influencia del racionalismo cartesiano, induce una “fatal arrogancia”: no acepta nada que no pueda ser demostrado racionalmente, y piensa que sólo puede ser eficiente lo que es planeado deliberadamente. La falacia del constructivismo consiste en suponer que, puesto que el hombre ha creado sus instituciones y su civilización (i.e., éstas son resultado de la “acción humana”), por tanto las puede alterar a voluntad.<sup>10</sup> Nuevamente, el argumento hayekiano gira en torno a las limitaciones del conocimiento: el constructivismo se basa en un “intelectualismo” que considera como “conocimiento” válido o legítimo únicamente lo que puede ser explicado por medio de razonamientos explícitos. Sin embargo, la civilización se basa en buena medida en “conocimientos” no articulados que incorporan adaptaciones basadas en experiencias pasadas: constantemente nos beneficiamos de la experiencia ajena, y sucesivas generaciones transmiten los re-

---

mercado. Para una buena reseña de esta tradición intelectual y su relación con el pensamiento social hayekiano véase Norman Barry, “The Tradition of Spontaneous Order,” *Literature of Liberty*, 5 (1982): 7-58. Sobre la tradición del orden espontáneo, con especial énfasis en la contribución escocesa del siglo XVIII, véase Ezequiel Gallo, “La Tradición del Orden Espontáneo: Adam Ferguson, David Hume y Adam Smith,” *Liber-tas*, No. 6 (1987): 131-53.

<sup>10</sup>Para un análisis más extenso y detallado de la crítica hayekiana al racionalismo constructivista, véase Eugene F. Miller, “The Cognitive Basis of Hayek’s Political Thought,” en R. L. Cunningham, ed., *Liberty and the Rule of Law* (College Station: Texas A&M University Press, 1979), pp. 242-67, y “Hayek’s Critique of Reason,” *Modern Age*, 20 (Fall 1976): 383-94.

*sultados* de dichas experiencias, *pero no las experiencias mismas*. De esa cuenta, usamos cada vez mejores herramientas, mejores técnicas, mejores normas, y sabemos que son mejores, *pero muchas veces no sabemos por qué son mejores*. De hecho, al contrario de lo que piensan los constructivistas, que creen que la civilización avanza sólo gracias al empleo deliberado y consciente del raciocinio, la realidad es que el progreso de la civilización nos permite hacer muchas cosas *sin necesidad de pensar en lo que estamos haciendo*.<sup>11</sup>

Puesto que no aprecia la importancia de los ordenes sociales espontáneos, el constructivismo tiende según Hayek a favorecer una actitud planificadora y dirigista, actitud que llevada a su extremo lógico desemboca en el ideal de la economía centralmente planificada, cuyos fundamentos fueron criticados por el mentor de Hayek, Ludwig von Mises, y por el propio Hayek, en los años 20’s y 30’s del siglo XX.<sup>12</sup> Por otro lado, la acti-

---

<sup>11</sup>A Hayek le gusta citar en este contexto un párrafo del filósofo Alfred North Whitehead: “Según una afirmación profundamente errónea, repetida por todos los textos y por personas eminentes cuando pronuncian discursos, debemos cultivar el hábito de pensar en lo que hacemos. La verdad es precisamente lo contrario. La civilización avanza al aumentar el número de cosas importantes que podemos ejecutar sin pensar en ellas. Las operaciones del pensamiento son como las cargas de caballería en una batalla—están estrictamente limitadas en número, requieren caballos de refresco, y deben darse únicamente en los momentos decisivos” (*An Introduction to Mathematics* [1911], Oxford University Press, 1948, pp. 41-42).

<sup>12</sup>Mises fue el primero en señalar el problema teórico del socialismo: (1) En cualquier sistema económico, los recursos deben ser usados *eficientemente*—de lo contrario, no se está obteniendo lo máximo posible con los

---

recursos disponibles, i.e., se están desperdi-  
ciando recursos (se podría obtener lo mismo,  
con menos recursos, si se usaran eficiente-  
mente); (2) la asignación eficiente de recur-  
sos requiere “cálculo económico,” i.e., la  
comparación de costos y beneficios—para  
que no haya desperdicio de recursos, el valor  
del producto debe ser mayor que el valor de  
los recursos empleados; (3) el cálculo eco-  
nómico requiere *precios*, tanto para los bie-  
nes de consumo como para los insumos y  
factores de producción (incluyendo los bienes  
de capital); (4) para que haya precios, debe  
haber un *mercado*; (5) para que haya merca-  
do, debe haber *propiedad privada* en los  
bienes intercambiados; (6) bajo un sistema  
socialista, podría haber propiedad privada en  
los bienes de consumo, pero por definición  
no puede haber propiedad privada en los  
*medios de producción* (bienes de capital); (7)  
por tanto, no puede haber precios para estos  
bienes, y por tanto, *bajo el socialismo no  
puede haber calculo económico*: “Sin cálculo  
económico no puede haber economía. Por  
tanto, en un estado socialista, donde el cálcu-  
lo económico es imposible, no puede haber  
economía—en nuestro sentido del término.  
En asuntos triviales y poco importantes la  
conducta racional podría ser aún posible,  
pero en general sería imposible hablar de  
producción racional. No habría forma de  
determinar qué es racional, y por tanto es  
obvio que la producción ya no podría ser  
dirigida por medio de consideraciones racio-  
nales .... Así, en el estado socialista todo  
cambio económico constituye un proyecto  
cuyo éxito no puede ser evaluado ni de ante-  
mano ni retrospectivamente. Todo es un tan-  
teo a oscuras. El socialismo es la abolición de  
la economía racional .... Donde no existe  
mercado libre, no existe mecanismo de pre-  
cios; sin mecanismo de precios, no existe  
cálculo económico”—Ludwig von Mises,  
“Economic Calculation in the Socialist  
Commonwealth” [1920], en F. A. Hayek, ed.,  
*Collectivist Economic Planning* (London:  
Routledge, 1935), pp. 105-11. Oskar Lange y  
otros economistas socialistas trataron de refu-  
tar a Mises, invocando los modelos neo-  
clásicos de equilibrio general. Según ellos,

---

las condiciones para la asignación óptima de  
los recursos son idénticas bajo cualquier sis-  
tema económico: *dadas* las preferencias de  
los consumidores, *dados* los recursos dispo-  
nibles, y *dado* el conocimiento técnico dispo-  
nible (i.e., las funciones de producción), la  
asignación óptima se da cuando precio =  
costo marginal en todos los mercados, *inde-  
pendientemente del tipo de sistema económi-  
co*. En principio, si una autoridad pudiera  
centralizar toda esta información, el proble-  
ma se reduce a calcular el óptimo, que en  
todo caso *ya está determinado por las condi-  
ciones del problema*. Para Lange *et al.* no es  
un problema conceptual, sino un problema  
*computacional*. Aún aceptando el argumento  
de Lange, el problema práctico es enorme,  
pero según Hayek ese no es el problema  
principal. Resolver el problema de Lange no  
sólo es *prácticamente* imposible, sino que ni  
siquiera es posible *en principio*. Las *premisas*  
de Lange son falsas, porque cuando en el  
modelo neo-clásico se habla de conocimiento  
“*dado*,” no se especifica *dado para quién*. Es  
cierto que en cualquier momento determina-  
do el conocimiento sobre recursos disponi-  
bles y tecnologías factibles *existe*, pero está  
*disperso* entre todos los integrantes de la  
economía, y jamás podría ser centralizado. El  
conocimiento que existe en la sociedad es  
mucho mayor que el que podría poseer un  
individuo. La ventaja del sistema de precios  
es que nos permite, precisamente, aprovechar  
una cantidad de conocimientos mucho mayor  
que la que podría manejar o procesar una  
mente individual. El sistema de precios eco-  
nomiza “el uso del conocimiento en la socie-  
dad”: en otras palabras, nos permite aprove-  
char y beneficiarnos de la existencia de cono-  
cimientos que no poseemos. El resultado  
logrado espontáneamente por medio del sis-  
tema de precios sólo podría producirse *deli-  
beradamente* por una mente que tuviera el  
conocimiento *combinado* de todos los indivi-  
duos que integran el mercado. Esto ni siquie-  
ra es concebible en teoría. Para un excelente  
análisis de este aspecto de la obra de Hayek  
véase Bruce Caldwell, “Hayek and Socia-  
lism,” *Journal of Economic Literature*, 35  
(1997): 1856-90. (Aunque el socialismo en

---

principio implica la abolición de la economía de mercado, en la práctica el mercado nunca estuvo completamente ausente de las economías socialistas, y algunos consideran que la presencia de estas economías “paralelas” de hecho contribuyó, parcialmente, a evitar la paralización total de la economía soviética y las de otros países socialistas. Sobre las características de la “segunda economía” soviética y sus relaciones con la economía “oficial” véase G. Grossman, “The Second Economy of the USSR,” *Problems of Communism*, 26 [1977]: 25-40. Al interpretar el funcionamiento en la práctica de la economía socialista en la ex-Unión Soviética, es bueno también tomar en cuenta otra importante salvedad. En la actualidad acostumbramos medir la riqueza de un país por medio de su “Producto Interno Bruto,” pero no siempre tomamos en cuenta que éste no consiste únicamente de bienes de consumo, por lo que una alta tasa de crecimiento del PIB total no implica necesariamente una mejoría en la provisión de bienes de consumo. La economía soviética, por ejemplo, tuvo altas tasas de “crecimiento económico” por muchas décadas, pero en la práctica la mayor parte de ese incremento en la producción consistía de bienes de capital que eran reinvertidos en el proceso productivo, y era muy poca la mejoría en el nivel de vida de los consumidores. Lo que es peor, el alto nivel de inversión no se traducía en incrementos en la productividad, de modo que para sostener una misma tasa de crecimiento la economía soviética requería de niveles de inversión mucho mayores que los que se requerían en economías más eficientes. Esta ineficiencia, por supuesto, se debía a los problemas señalados por Mises ya desde los años 20’s. Lo que no está claro, sin embargo, es si debiera interpretarse como “crecimiento económico” un incremento en la producción de bienes que son dedicados únicamente a mantener el mismo aparato productivo, perdiendo de vista que en última instancia la razón de ser del aparato productivo debe ser la producción de bienes de consumo. Algunos economistas occidentales habían señalado estos problemas desde hacía mucho tiempo—por ejemplo, G. W.

tud contraria (que Hayek denomina “racionalismo crítico”), tiende a desconfiar de la capacidad de la razón humana para entender plenamente los procesos sociales y prever las consecuencias de las intervenciones deliberadas, y por tanto tiende a estar mucho menos dispuesta a promover reformas diseñadas para lograr resultados específicos.<sup>13</sup> Este escepticis-

---

Nutter, “The Structure and Growth of Soviet Industry,” *Journal of Law and Economics*, 2 [1959]: 147-74, y “The Soviet Economy: Retrospect and Prospect,” en M. M. Drachkovitch, ed., *Fifty Years of Communism in Russia* [University Park: Pennsylvania State University Press, 1968], pp. 75-98.)

<sup>13</sup>Esta es, al menos, la interpretación de Hayek, aunque cabe señalar que su clasificación no es tan hermética como podría parecer a primera vista, y los pensadores que cita como ejemplos no siempre se ubican tan nítidamente en los compartimentos respectivos. Karl Popper, a quien Hayek admiraba muchísimo, constituye el “racionalista crítico” por excelencia, aunque estaba mucho más dispuesto que Hayek a favorecer “mejoras” al orden espontáneo mediante reformas deliberadas, e incluso utilizaba la frase “ingeniería social gradual” o “por retazos” (*piecemeal social engineering*) para referirse al tipo de acción social que tenía en mente (*La Sociedad Abierta y sus Enemigos* [Barcelona: Paidós, 1994], pp. 158-59, 533-34)—véase también *Conjectures and Refutations* (London: Routledge, 1989), p. 361, y Peter Singer, “Hacia el Descubrimiento de Karl Popper,” *Revista de Occidente*, No. 142 (1975), p. 82, Bryan Magee, *Popper* (Barcelona: Grijalbo, 1974), pp. 100-17, David Levy, “Karl Popper: His Philosophy of Politics,” *Modern Age*, 22 (1978), p. 157, y Pedro Planas, *Karl Popper: Pensamiento Político* (Bogotá: Fundación Friedrich Naumann, 1995). Pedro Schwartz compara las opiniones de Popper y Hayek en “La Ética en el Pensamiento de Popper y Hayek,” *Encuentro con Karl Popper* (Madrid: Alianza Editorial, 1994), pp. 35-48.

---

mo hayekiano es evidente ya desde sus primeros escritos, y especialmente en el argumento de su ensayo sobre “El Uso del Conocimiento en la Sociedad,”<sup>14</sup> donde se enfatiza que ningún individuo podría poseer toda la información relevante sobre preferencias individuales y posibilidades de producción que se resume en el sistema de precios de mercado, por lo que se concluye que el mercado libre es necesariamente el sistema más eficiente para producir lo que los consumidores necesitan al costo más bajo posible.

### **La Misteriosa Popularidad del Socialismo**

A pesar de sus fallas, tanto intelectuales como prácticas, el socialismo es políticamente popular, fenómeno que en sí requiere una explicación. Hayek la encuentra en la *impopularidad* de la economía de mercado, que a su vez se explica por dos factores:

(1) Primero, la persistencia del mito histórico de que el capitalismo explotó a los obreros, reduciendo su nivel de vida (por lo menos en el siglo XIX). La leyenda fue creada por historiadores sesgados, pero lo curioso es que este no es un caso de ideas socio-políticas basadas en creencias (verdaderas o falsas) sobre acontecimientos históricos, sino al revés: las ideas, en parte influidas por las ideologías políticas, pero también influidas por la teoría económica dominante en el siglo XIX (la economía clásica), determinan la manera como se interpretan los hechos históricos (lo que a su vez sirvió de instrumento propagandístico para facilitar la difusión de la ideología política). Para ayudar a

clarificar los hechos históricos relevantes, en 1954 Hayek editó *El Capitalismo y los Historiadores* (que incluye el clásico artículo de T. S. Ashton, en su momento quizá el máximo experto sobre la historia de la Revolución Industrial<sup>15</sup>).

(2) La segunda razón importante de la impopularidad de la economía de mercado tiene que ver con arraigadas concepciones de justicia distributiva. En una economía competitiva los factores de producción son remunerados de acuerdo al valor económico de su contribución al proceso productivo, y por tanto la distribución de ingresos resultante no tiene nada que ver con el mérito moral o las cualidades personales de los diferentes individuos, y muchas veces ni siquiera guarda relación con el esfuerzo personal realizado (el azar es un factor muchas veces decisivo). Esto resulta chocante para muchas personas, ya que consideran que muchas personas no “merecen” los ingresos que perciben. El capitalismo resulta entonces en “irritantes” desigualdades económicas que son una constante fuente de tensión:

La mayoría de la gente no combate la mera existencia de la desigualdad, sino que censura la circunstancia de que las recompensas no correspondan a ninguna distinción reconocible en los méritos de aquellos que las reciben. La respuesta comúnmente dada a ellos es que una sociedad libre, en conjunto, logra tal clase de justicia. No obstante, dicha premisa resulta indefensible si por justicia se quiere entender proporcionalidad de recompensa al mérito moral. Cualquier intento de fundamentar en ese argumento las razones en pro de la libertad es muy

---

<sup>14</sup>F. A. Hayek, “The Use of Knowledge in Society,” *American Economic Review*, 35 (1945): 519-30.

---

<sup>15</sup>T. S. Ashton, “El Nivel de Vida de los Trabajadores en Inglaterra desde 1790 a 1830,” en F. A. Hayek, ed., *El Capitalismo y los Historiadores* (Madrid: Unión Editorial, 1997), pp. 113-40.



---

dañoso, pues supone que las recompensas materiales deberían concederse para corresponder a méritos reconocibles .... La respuesta idónea es que en un sistema libre no resulta deseable ni practicable que las recompensas materiales se otorguen, generalmente, para corresponder a lo que los hombres reconocen como mérito. La sociedad libre tiene como característica esencial el que la posición individual no dependa necesariamente de los puntos de vista que los semejantes mantengan acerca del mérito que dicho individuo ha adquirido.<sup>16</sup>

.... el valor que tiene para sus semejantes la capacidad o actuación de una persona no se encuentra necesariamente relacionado con el mérito que pueda descubrirse en ello .... el valor que la capacidad o los servicios de una persona supongan para nosotros y por los que recibe recompensa tiene poca relación con cualquier cosa que podamos denominar mérito. Nuestro problema consiste en si es deseable que la gente disfrute de ventajas en proporción a los beneficios que los semejantes deriven de sus actividades o si la distribución de dichas ventajas debe basarse en otros puntos de vista que los hombres tengan de tales méritos.<sup>17</sup>

El mérito no se deduce del objetivo, sino del esfuerzo subjetivo: no puede juzgarse por los resultados. El intento de lograr un resultado valioso puede ser altamente meritorio, a pesar de su completo fracaso, como el éxito total puede enteramente ser el efecto de un accidente y, por lo tanto, carecer de mérito. Si nos consta que un hombre ha hecho todo lo que ha podido, a menudo deseamos verle recompensado, con independencia de los resultados, mientras que le concederemos poco crédito si sabemos que el más valioso de los logros se debe casi por entero a circunstancias afortunadas. Sería de desear que fuésemos capaces de lograr la anterior

distinción en cada caso. De hecho, sólo raramente se consigue con cierto grado de seguridad.<sup>18</sup>

[En la sociedad libre ] todos aquellos que producen el mismo resultado reciben idénticos premios, sin consideración alguna al esfuerzo .... Aunque la mayoría de la gente considera muy natural la pretensión de que todos sean recompensados tan sólo por los merecimientos de su esfuerzo y trabajo, tal afirmación se basa en una colosal soberbia. Se presume que en cada caso individual somos capaces de juzgar si la gente ha utilizado bien las diferentes oportunidades y talentos que se le han dado y hasta qué punto son meritorios sus logros a la luz de las circunstancias que los han hecho posibles .... Una sociedad en la que se estatuyese la posición de los individuos en correspondencia con las ideas humanas de mérito sería el polo más diametralmente contrario a la sociedad libre. Sería una sociedad en la que se recompensaría a los hombres por las obligaciones cumplidas en vez de por el éxito ... [pero] si nadie posee conocimiento suficiente para guiar todas las acciones humanas, tampoco existe un ser humano que sea competente para recompensar los esfuerzos de acuerdo con el mérito.<sup>19</sup>

---

<sup>18</sup>*ibid.*, p. 132.

<sup>19</sup>*ibid.*, pp. 134-35. Esta posición ya había sido planteada por Hayek en *Camino de Servidumbre*: “En todo sistema que confíe la distribución entre las diferentes industrias y ocupaciones a la propia elección de los hombres, las remuneraciones [en estas ocupaciones] tendrán necesariamente que corresponder a la utilidad que los resultados aporten a los demás miembros de la sociedad, *incluso si ellas no resultaran en proporción a los méritos subjetivos*. Aunque los resultados logrados estarán a menudo en proporción con los esfuerzos e intenciones, no siempre será así, en cualquier forma de sociedad”— *Camino de Servidumbre* (Madrid: Alianza Editorial, 1976 [1944]), p. 159, énfasis nuestro. Un comentarista neo-conservador, Irving

---

<sup>16</sup>*Fundamentos*, p. 130.

<sup>17</sup>*ibid.*, p. 131.

---

## La Crítica de la Justicia Social

El análisis más sistemático del concepto de justicia social se da en *Derecho, Legislación y Libertad*. De hecho, el segundo volumen de esta trilogía está dedicado en su totalidad a un ataque que sólo puede describirse como feroz: “Estimo ahora, ... , que quienes emplean [habitualmente la frase ‘justicia social’] no saben lo que con ella pretenden decir, sino que más bien la usan como simple aserto que les permite formular pretensiones que carecen por completo de justificación.”<sup>20</sup> A Hayek le faltan palabras para expresar su aversión al concepto. La expresión misma “carece totalmente de sentido,” suscita “una especie de fe religiosa [que] carece

---

Kristol, ha escrito lo siguiente con referencia al frío intelectualismo que se manifiesta en esta dura doctrina: “En realidad, la justificación para el capitalismo moderno desarrollada por el Profesor Hayek nunca es utilizada fuera de un reducido enclave académico; sospecho incluso que sólo resulta creíble para aquellos cuyas mentes han sido moldeadas por una sobredosis de escolasticismo”—“‘When Virtue Loses all her Loveliness’: Some Reflections on Capitalism and ‘The Free Society’,” *The Public Interest*, No. 21 (1970), p. 9. Kristol también plantea la pregunta básica: “¿Pero pueden acaso los hombres vivir en una sociedad libre si no tienen razones para creer que también es una sociedad justa? No lo creo. Mi interpretación de la historia es que ... [los hombres] no pueden aceptar por mucho tiempo una sociedad en la que el poder, el privilegio y la propiedad no se distribuyen según algunos criterios moralmente significativos” (p. 8). Hayek piensa que ni siquiera deberíamos plantear la pregunta, pero posiblemente sobre-estima el valor persuasivo de las explicaciones puramente intelectuales.

<sup>20</sup>*Derecho, Legislación y Libertad*: vol. 2, *El Espejismo de la Justicia Social* (Madrid: Unión Editorial, 1979), p. 1.

de fundamento,” su utilización “es de carácter ilógico y fraudulento,” es una “superstición” que ha llegado a convertirse “casi en una nueva religión de nuestro tiempo,” a pesar de que no es más que un “vano sortilegio.”<sup>21</sup> Es un “espejismo,” un “señuelo,” una superstición comparable a la “creencia en las brujas o en los espíritus.”<sup>22</sup> El reclamo de justicia social deriva de actitudes morales heredadas del grupo pequeño, pero que ya no son relevantes o aplicables en el contexto de la Gran Sociedad.<sup>23</sup> En otras palabras, es un “atavismo.”<sup>24</sup>

De hecho, es un contrasentido: “No se trata de una cuestión relativa al error sino al absurdo. Es como aludir a la ‘moralidad de una piedra’.” En todo caso, no tiene sentido en una sociedad libre: “... en una sociedad de hombres libres, a quienes se les permite orientar sus conocimientos hacia el logro de sus propios fines, la expresión ‘justicia social’ carece por completo de significado ....” El contraste es con la sociedad regimentada: “... en una sociedad de hombres libres (en contraste con lo que sucede en cualquier organización de tipo coactivo) el concep-

---

<sup>21</sup>*ibid.*, pp. 2-3.

<sup>22</sup>*ibid.*, pp. 118, 121.

<sup>23</sup>*ibid.*, p. 153.

<sup>24</sup>“The Atavism of Social Justice,” en *New Studies in Philosophy, Politics, Economics and the History of Ideas* (Chicago: University of Chicago Press, 1978), pp. 57-68. Estas opiniones las mantuvo Hayek hasta el final de su vida: “... el popular concepto de ‘justicia social’ ni describe situaciones reales ni es coherente ... el principio de la ‘justicia distributiva’ ... carece totalmente de sentido en un orden extenso de cooperación humana”—*La Fatal Arrogancia* (Madrid: Unión Editorial, 1990), pp. 36, 188.

---

to de ‘justicia social’ resulta huero y carente de significado .... En semejante esquema—en el que cada cual pueda orientar sus conocimientos al logro de sus propios objetivos—, el concepto de ‘justicia social’ carece necesariamente de significado .... Sólo cabe dar significado al concepto de ‘justicia social’ en una economía dirigida o de ‘mando’ (como sucede en el caso del ejército), en la que se le ordene al individuo lo que debe hacer; cualquier concepción concreta de la ‘justicia social’ sólo puede plasmarse en un sistema centralizado del tipo aludido.”<sup>25</sup> Según Hayek, no puede hablarse de “injusticia” si nadie es responsable o culpable de la misma:

... nuestras quejas sobre la injusticia de los resultados del mercado en modo alguno implican que alguien haya actuado de manera culpable o injusta. No existe contestación a la pregunta: ¿quién es el que ha sido injusto? .... No existe individuo o grupo alguno contra el que quienes sufren deban dirigir sus quejas, y no cabe concebir regla alguna de recto comportamiento individual que pueda simultáneamente asegurar el orden y soslayar tales distorsiones .... [en una sociedad libre] nadie está en posición de determinar los ingresos relativos de las diferentes personas o de evitar que los mismos dependan en parte de circunstancias accidentales.<sup>26</sup>

Esta observación es repetidamente enfatizada:

Puesto que las consecuencias de la aplicación de las normas de recto comportamiento dependen de circunstancias fácticas [que no están determinadas por dichas normas], nunca cabrá justificar una norma en función del resultado alumbrado en [un caso particular] .... La justicia

---

<sup>25</sup>*El Espejismo de la Justicia Social*, pp. 137, 164, 122-24.

<sup>26</sup>*ibid.*, p. 123 (véase también p. 160).

[no se ocupa] de las consecuencias imprevistas de un orden espontáneo que por nadie han sido deliberadamente provocadas.<sup>27</sup>

Los resultados del mercado no son ni justos ni injustos, ya que la justicia es un atributo de la conducta individual, pero no es un calificativo que pueda usarse para describir el *resultado* no intencionado de las acciones independientes de un gran número de individuos:

En sentido estricto, tan sólo la conducta humana puede ser calificada de justa o injusta. La aplicación de estos términos a concretas situaciones sólo puede cobrar significado en la medida en que resulte lícito suponer que alguien sea directa o indirectamente responsable de que dichas realidades se produzcan. Un mero hecho o un conjunto de circunstancias que nadie pueda modificar podrán ser buenos o malos, pero no justos o injustos. Aplicar los citados términos a realidades distintas del humano comportamiento o a las normas por las que el mismo se rige, implica el empleo de categorías erróneas .... La naturaleza no puede ser justa ni injusta.<sup>28</sup>

No nos equivocamos, desde luego, cuando advertimos que los efectos del proceso propio de una sociedad libre sobre los diferentes individuos no se ajustan a principio alguno de justicia. Erramos, sin embargo, cuando de ello concluimos que se trata de resultados injustos, y que alguien debe ser culpado. En una sociedad libre en la que la situación de los diferentes individuos y grupos no es consecuen-

---

<sup>27</sup>*ibid.*, pp. 67-68. “Debe admitirse, desde luego, que la forma en que los beneficios son distribuidos a través del mecanismo del mercado debería ser considerada en muchos casos como marcadamente injusta en el supuesto, claro está, de que tal resultado fuera consecuencia de una deliberada distribución. No es éste, sin embargo, el caso” (*ibid.*, p. 115).

<sup>28</sup>*ibid.*, pp. 50-51.

---

cia del designio de nadie ... las diferencias de remuneración no pueden en rigor ser calificadas de justas o injustas .... La justicia puede, pues, predicarse de los resultados intencionados de la acción humana, pero no de cualquier otra circunstancia que no haya sido deliberadamente establecida por el hombre .... Nada tiene que ver ... con la forma en que el proceso impersonal del mercado asigna el dominio de los bienes y servicios. No puede ser tal proceso justo ni injusto, por tratarse de resultados que no han sido ni pretendidos ni previstos y que dependen de una multitud de circunstancias que nadie en su totalidad conoce. La conducta individual en el curso de dicho proceso bien puede ser justa o injusta; pero puesto que actos plenamente justos han de provocar en otros consecuencias que no han sido ni deseadas ni previstas, no pueden las mismas ser consideradas justas ni injustas.<sup>29</sup>

Por otro lado, si bien es cierto que la justicia social o distributiva se inspira en nobles ideales, en la práctica la aplicación de estos ideales conduce a un abandono del estado de derecho, y en última instancia al totalitarismo:

Las normas de justicia distributiva no pueden ser aplicadas equitativamente. Son más bien normas que regulan la conducta de unos superiores con sus subordinados.<sup>30</sup>

---

<sup>29</sup>*ibid.*, pp. 124-25. “El término ‘justicia social’ es usado generalmente hoy como un sinónimo de lo que solía llamarse ‘justicia distributiva’. Esta última expresión entrega quizás una mejor idea de lo que puede entenderse por ella, y al mismo tiempo muestra por qué no puede aplicarse a los resultados de una economía de mercado: *no puede haber justicia distributiva donde nadie distribuye*” (“The Atavism of Social Justice,” p. 58, énfasis nuestro).

<sup>30</sup>*El Espejismo de la Justicia Social*, p. 150.

En la medida en que la fe en la “justicia social” domine la acción política, tal proceso deberá necesariamente conducir a un sistema totalitario.<sup>31</sup>

[Al gobierno en una sociedad libre] no le es dable señalar la posición material a disfrutar por determinados individuos, ni obligar al cumplimiento de la justicia distributiva o “social.” Con vistas a lograr tales fines [tendría que] acudir a ciertos métodos que, ... , mejor se describen empleando el vocablo francés *dirigisme*; es decir, aquella política que señala [para qué propósitos específicos deberán utilizarse determinados recursos] .... La justicia distributiva exige que la totalidad de los recursos queden sometidos a las decisiones de una autoridad central; requiere que se ordene a las gentes lo que han de hacer y se les señale las metas a alcanzar .... Es obvio que el resultado final al que inexorablemente conducen los esfuerzos de quienes así piensan implica la desaparición del mecanismo de mercado y su sustitución por un sistema totalmente distinto: la economía dirigida.<sup>32</sup>

Resumiendo, podemos ver que a diferencia de otros defensores de la economía de mercado, Hayek no trata de desarrollar un argumento *moral* para justificar la distribución de ingresos producida por el mercado, y vemos que tampoco trata de argumentar que dicha distribución es realmente compatible con criterios comunes de justicia distributiva. Su posición es esencialmente consecuencialista: si queremos tener una economía eficiente, no nos queda más remedio que aceptar dis-

---

<sup>31</sup>*ibid.*, p. 122 (véase también p. 134).

<sup>32</sup>*Fundamentos*, pp. 315-16. “Debemos aceptar el hecho de que la preservación de la libertad individual es incompatible con una plena satisfacción de nuestros criterios de justicia distributiva”—F. A. Hayek, “Individualism: True and False,” en *Individualism and Economic Order* (Chicago: University of Chicago Press, 1948), p. 22.

---

crepancias entre mérito personal y retribución económica, ya que el intento de redistribuir los ingresos a fin de reducir estas discrepancias a la larga destruirá la economía. Entonces ya no tendremos eficiencia, y de todas maneras persistirán las discrepancias entre mérito e ingresos, sólo que ahora los ingresos se distribuirán según las diferentes habilidades *políticas* de los individuos (que *tampoco* son proporcionales a los méritos personales).

### **Crítica de la Crítica**

La crítica hayekiana del concepto de justicia social se puede reducir a dos elementos básicos: (1) el argumento de que el concepto carece de sentido en el orden extenso, y (2) la afirmación de que el intento de implementar criterios de “justicia social” en una economía de mercado nos conduce por el “*Camino de Servidumbre*,” i.e., al totalitarismo y la pérdida de libertad.

Empezaremos nuestro análisis crítico por el punto (2). Mises y Hayek demostraron que el cálculo económico es imposible en una economía socialista centralmente planificada, y su argumento es irrefutable. De eso no hay duda, y ya nadie lo discute. La cuestión es si eso tiene relevancia para el tema de la justicia distributiva en el contexto, no de una economía centralmente planificada, sino de una economía de mercado donde el gobierno no toma decisiones sobre la asignación de los recursos. A este respecto, Hayek podría estar cometiendo una falacia del tipo “todo o nada.” Para él sólo hay dos opciones: o se escoge una economía de mercado libre tal como él la contempla, o se escoge una economía centralmente planificada. Cualquier otra opción intermedia eventualmente tiene que conducir al totalitarismo. Sin duda, Hayek está convencido de esto, pero en

todo caso no lo ha demostrado: se trata de una predicción empírica sobre la naturaleza de los sistemas económico-políticos, predicción que a la fecha no ha sido confirmada.<sup>33</sup>

---

<sup>33</sup>La tesis de que el intento de planificar la sociedad destruye la libertad individual (tesis que llegó a ser el tema central de toda su obra posterior) fue desarrollada en su libro *Camino de Servidumbre* (1944), y para ser justos con Hayek hay que reconocer que en la época en que escribió este libro la amenaza totalitaria era algo muy real, y se proponía seriamente el totalitarismo como una “solución” para los males que aquejaban a las democracias liberales. Sólo hay que recordar la famosa frase de Mussolini: “Todo dentro del Estado, nada fuera del Estado, nada contra el Estado” (citado por A. James Gregor, *The Ideology of Fascism: The Rationale of Totalitarianism* [New York: Free Press, 1969], p. 189). No obstante, incluso en los casos extremos del comunismo y el nazismo la tesis de Hayek sólo constituye una explicación parcial del totalitarismo como fenómeno histórico (sería ingenuo, por ejemplo, atribuir los horrores del nazismo exclusivamente a la planificación económica centralizada), y si bien es cierto que muchos países que introdujeron algún grado de planificación económica tuvieron malas experiencias en términos de eficiencia económica, la predicción general de que la planificación invariablemente conduce al totalitarismo no se ha visto confirmada por la experiencia. A este respecto, George Stigler ha comentado lo siguiente: “Hoy en día creo mucho menos en la tesis central de *Camino de Servidumbre* .... La razón es que si su principal predicción resulta cierta, lo será en un futuro indeterminado. Según mi lectura de *Camino de Servidumbre*, esta obra sostiene que cuarenta años más de la marcha hacia el socialismo resultará en importantes pérdidas de libertades políticas y económicas para el individuo. Sin embargo, en esos cuarenta años hemos visto una expansión continua del estado en Suecia e Inglaterra, incluso en Canadá y los Estados Unidos, sin consecuencias para la libertad personal tan horribles como las que Hayek predecía .... Las

---

Hay un sentido en que Hayek tiene razón, pero es un sentido trivial y casi tautológico: sin duda, el intento de alcanzar *totalmente* cualquier objetivo social conduciría “inevitablemente” al totalitarismo y la pérdida de libertad, aunque esta no es necesariamente una buena razón para no tratar de alcanzarlo *en absoluto*, a no ser que adoptemos un criterio extremadamente perfeccionista para definir lo que constituye “éxito” en el logro de dicho objetivo. David Johnston pone como ejemplo un objetivo social muy concreto: la prevención del crimen. Si definimos como “éxito” la eliminación total de la criminalidad, y consideramos como “fracaso” cualquier situación que no coincida plenamente con esa meta, entonces es cierto que (a) en la práctica cualquier intento de luchar contra el crimen “inevitablemente fracasará,” y (b) el *intento* de “lograr plenamente” dicho

---

razones por las que no se han cumplido las pesimistas predicciones de los conservadores son dos. Primero, las predicciones se basaban en una visión muy especial de la libertad, según la cual ésta consiste únicamente de la ausencia de coacción por parte del estado, por lo que una ampliación en la gama de opciones [para el individuo] debido a mayores ingresos y mejor educación no equivale a una mayor libertad efectiva según Hayek, aunque sí lo es para mí. La segunda razón es más interesante. Hayek pensaba que la regulación asistemática de cientos de diferentes industrias y ocupaciones no podría sobrevivir. Los conflictos e inconsistencias exigirían la adopción de un plan único, sistemático y centralizado—y ese plan no permitiría mucho ámbito para la escogencia individual. Pero esa multitud de inconsistentes intervenciones parciales por parte del estado en la vida económica es precisamente lo que tenemos. La mente ordenada de Hayek no podía comprender la supervivencia de nuestro mundo desordenado”—*Memoirs of an Unregulated Economist* (New York: Basic Books, 1985), pp. 146-47.

objetivo social nos llevaría a un estado-policía (del mismo modo que el intento de implementar plenamente los criterios de justicia social nos llevarían al totalitarismo).<sup>34</sup> Sería un tremendo *non sequitur*, sin embargo, concluir que en vista de esto ni siquiera deberíamos *tratar* de luchar contra el crimen. Esa sería la falacia del “todo o nada”—i.e., concluir que si no podemos lograr totalmente una determinada meta, entonces debemos descartarla del todo como objetivo social.<sup>35</sup> Más bien, como señala Johnston, la conclusión sensata *no* sería abandonar el proyecto de combatir la criminalidad, sino más bien tratar de reducirla hasta el nivel más bajo que sea compatible con otros objetivos que consideramos valiosos (gozar de libertad y evitar un estado-policía). Del mismo modo, “la conclusión sensata acerca de la justicia social es que deberíamos estar interesados en reducir la injusticia social al nivel más bajo factible que sea compatible con otros objetivos valiosos.”<sup>36</sup> La tesis hayekiana del “Camino de Servi-

---

<sup>34</sup>David Johnston, “Is the Idea of Social Justice Meaningful?” *Critical Review*, 11 (1997), p. 608.

<sup>35</sup>Con esa lógica tendríamos que concluir que, dado que es imposible erradicar *completamente* el SIDA, y puesto que el *intento* de lograr esta meta nos podría llevar a un alto grado de control estatal y posiblemente una pérdida de libertad, por tanto ni siquiera deberíamos *tratar* de impedir la propagación de la enfermedad. Otro ejemplo menos dramático pero igualmente absurdo sería el siguiente: Puesto que es imposible impedir *completamente* el robo de libros en las bibliotecas, y puesto que el *intento* de hacerlo nos obligaría a un grado intolerable de intromisión con la libertad de los usuarios de las mismas, entonces ni siquiera deberíamos *tratar* de implementar medidas de seguridad para evitar el robo de libros.

<sup>36</sup>Johnston, *op. cit.*, pp. 608-09.

---

mino de Servidumbre,” por tanto, no es un argumento contra la justicia social *per se*, sino contra el intento de erigirla como valor supremo, y de subordinar ante ella todos los demás valores sociales. El hecho es que no todos los que defienden el concepto de “justicia social” piensan que es el *único* valor social importante.

También es problemático el primer punto de la crítica hayekiana, i.e., el argumento de que los criterios de justicia e injusticia son lógicamente inaplicables en situaciones que son el resultado de las acciones no-coordinadas de muchos individuos aislados, las “consecuencias imprevistas de un orden espontáneo que por nadie han sido deliberadamente provocadas,” donde no existe una persona “directa o indirectamente responsable de que dichas realidades se produzcan.” Podríamos pensar en muchos casos donde las normas aplicables resultan en situaciones que legítimamente podrían describirse como “injustas,” aún cuando ninguno de los individuos involucrados sea responsable del hecho o culpable de alguna conducta impropia o injusta. Por ejemplo, en el caso de la reciente elección presidencial norteamericana, muchos consideran “injusto” que haya perdido la elección el candidato que obtuvo la mayor parte del voto popular.<sup>37</sup> No obstante, ninguna persona fue directamente responsable de este resultado, y no hubo ninguna aplicación incorrecta de las leyes vigentes, por lo que el resultado en ningún sentido podría calificarse como injusto, según Hayek. Diga lo que diga Hayek, sin em-

---

<sup>37</sup>Aunque este ejemplo quizá no es directamente relevante para el tema de la justicia distributiva, sí ilustra cómo el efecto combinado de muchas acciones, en sí inobjetables, puede terminar en un resultado “injusto,” y por tanto sirve como contra-ejemplo para la argumentación general de Hayek a este respecto.

bargo, para muchas personas existe *algún* sentido en que podría ser aplicable el término “injusticia” a situaciones de este tipo, aunque nadie sea directamente culpable.<sup>38</sup> Más bien, la injusticia en este caso no es atribuible a ninguna persona, sino al sistema de normas que genera dichos efectos agregados.<sup>39</sup> No obstante, el hecho de que ninguna *persona* sea directamente responsable de una situación, no implica necesariamente que la *situación* no pueda calificarse de justa o injusta, ni que sea lógicamente contradictorio efectuar dicha evaluación. Una vez se admite esto, sin embargo, la posición de Hayek se derrumba, y no tendría por qué ser “ilógico,” “contradictorio” o “carente de sentido,” por ejemplo, argumentar que es “injusto” que un niño se vea impedido

---

<sup>38</sup>Otro ejemplo podría ser el siguiente: En un programa de estudios a los estudiantes se les exige un promedio mínimo de calificaciones para permanecer en el programa—digamos 70 puntos. Un estudiante acumula un promedio de 69.9. Una aplicación estricta de la norma vigente exigiría una suspensión del estudiante, aunque muchos considerarían “injusto” tener que incurrir una sanción tan drástica por una falta tan leve. No obstante, el promedio resultante es el efecto combinado de las acciones de muchas personas (los profesores de las materias promediadas) que actuaron, individualmente, en forma perfectamente justa. Otro ejemplo más cercano al campo de la economía sería el de los “pánicos financieros” bajo un sistema bancario de reservas fraccionales: Muchos considerarían injusto que un pánico desatado por la quiebra de un banco mal manejado resulte en quiebras adicionales de bancos sólidos, pero existen condiciones bajo las cuales esto podría ocurrir. Este resultado negativo no es “culpa” de nadie, pero la liquidación innecesaria de un banco solvente de todos modos sería injusta para sus accionistas y depositantes.

<sup>39</sup>Véase Steven Lukes, “Social Justice: The Hayekian Challenge,” *Critical Review*, 11 (1997), p. 73.

---

de ir a la escuela por falta de recursos, aún cuando ninguna persona en particular es responsable directo de esa “injusticia.”

Es interesante notar que a pesar de su vehemente oposición al concepto de justicia social, Hayek no se opone en principio a lo que podríamos llamar “asistencia social”—i.e., a la utilización de fondos públicos para subsidiar a los necesitados—pero en todo caso se resiste a justificar estas actividades en base a criterios de justicia social. Más bien, sus argumentos a este respecto tienden a ser de corte pragmático: “En el mundo occidental, siempre ha sido un deber de la comunidad arbitrar medidas de seguridad a favor de quienes—como consecuencia de eventos que escapan a su control—se ven amenazados por el hambre o la extrema indigencia .... En una sociedad industrializada resulta obvia la necesidad de una organización asistencial, en interés incluso de aquellas personas que han de ser protegidas contra los actos de desesperación de quienes carecen de lo indispensable.”<sup>40</sup> Hayek ya había contemplado este tipo de “*safety net*” por lo menos desde 1944 (año en que se publicó *Camino de Servidumbre*):

No hay motivo para que una sociedad que ha alcanzado un nivel de riqueza como el de la nuestra, no pueda garantizar a todos esa primera clase de seguridad [i.e., ‘la seguridad contra una privación grave, la certidumbre de un determinado sustento mínimo para todos’] sin poner en peligro la libertad general .... Una consideración imprudente de estas cuestiones puede causar serios y hasta peligrosos problemas políticos; pero es indudable que un mínimo de alimento, albergue y vestido, suficiente para preservar la salud y la capacidad de trabajo, puede asegurarse a todos .... No existe tampoco razón alguna para que el Estado no asista a los indivi-

duos cuando tratan de precaverse de aquellos azares comunes de la vida contra los cuales, por su incertidumbre, pocas personas están en condiciones de hacerlo por sí mismas. Cuando, como en el caso de la enfermedad y el accidente, ni el deseo de evitar estas calamidades, ni los esfuerzos para vencer sus consecuencias son, por regla general, debilitados por la provisión de una asistencia; cuando, en resumen, se trata de riesgos genuinamente asegurables, los argumentos para que el Estado ayude a organizar un amplio sistema de seguros sociales son muy fuertes .... es posible introducir bajo el nombre de seguros sociales medidas que tiendan a hacer más o menos eficaz la competencia. Pero no hay incompatibilidad de principio entre una mayor seguridad, proporcionada de esta manera por el Estado, y el mantenimiento de la libertad individual. A la misma categoría pertenece también el incremento de seguridad a través de la asistencia concedida por el Estado a las víctimas de calamidades como los terremotos y las inundaciones. Siempre que una acción común pueda mitigar desastres contra los cuales el individuo ni puede intentar protegerse a sí mismo ni prepararse para sus consecuencias, esta acción común debe, sin duda, emprenderse.<sup>41</sup>

Pero si suponemos con Hayek que esta es una de las funciones legítimas del gobierno en una sociedad libre, ¿no impone esto

---

<sup>41</sup>*Camino de Servidumbre*, pp. 156-58. Las comparaciones internacionales e intertemporales de ingresos y poder adquisitivo son notoriamente problemáticas, pero en vista de esta afirmación de Hayek, no deja de ser interesante el siguiente cálculo: Puesto que entre 1940 y 1999 el PIB real per cápita en el Reino Unido creció a una tasa promedio de casi 2 % anual, significa que en términos de dólares de hoy el PIB per cápita en ese país en 1940 era de aproximadamente \$us 6,500, o sea, inferior al PIB per cápita actual en México, y sólo ligeramente mayor que el PIB per cápita actual en Brasil.

---

<sup>40</sup>*Fundamentos*, p. 381—véase también *Studies*, p. 175.



---

una obligación sobre los contribuyentes que deben financiar estos gastos, a pesar de que ellos mismos no son responsables (ni mucho menos “culpables”) de los infortunios que se les obliga a aliviar?

En el segundo tomo de *Derecho, Legislación y Libertad*, Hayek escribe: “No existe razón alguna para que, en una sociedad libre, el gobierno deje de asegurar a todos la oportuna protección contra la miseria garantizándoles un mínimo de ingresos; o para que deje de fijar un nivel de ingresos por debajo del cual nadie debería caer.”<sup>42</sup> Esto podría justificarse pragmáticamente como una especie de seguro mutuo: “Establecer esta seguridad contra el extremo infortunio no puede menos de redundar en beneficio de todos,” pero luego añade, “puede considerarse, en otras palabras, evidente deber moral [de todos] prestar asistencia, en una sociedad organizada, a quienes no son capaces de velar por sí mismos. Ahora bien, garantizar unos ingresos mínimos y uniformes al margen del mercado en beneficio de todos aquellos que, por la razón que fuere, sean incapaces de obtener, a través del mercado, un adecuado sustento no conduce a una restricción de la libertad ni es incompatible con el imperio de la ley.”<sup>43</sup> Sin embargo, como

---

<sup>42</sup>*El Espejismo de la Justicia Social*, p. 152.

<sup>43</sup>*ibid.* Esto justificaría algún grado de intervención en las decisiones individuales en materia de previsión social: “Si de modo general se proclama el derecho a quedar protegidos contra las extremas adversidades—vejez, paro, enfermedad, etc.—, prescindiendo de si los interesados podían y debían haber adoptado las medidas previsoras oportunas, ... , parece obvio que todo el mundo ha de venir obligado a asegurarse—o bien adoptar las previsoras medidas de la clase que convenga—contra los habituales azares que comporta la vida. En este caso la justificación no se basa en que deba coaccionarse a

señala Lukes,<sup>44</sup> el hecho de que una persona sea incapaz de obtener un ingreso adecuado en el mercado es culpa de ella misma, o del mercado, pero en todo caso no es culpa de quienes se ven obligados, por la vía tributaria, a remediar o aliviar la situación. Resulta evidente, sin embargo, que Hayek está admitiendo que las personas sí tienen la obligación de ayudarse mutuamente aún cuando las personas obligadas a ayudar no fueron los causantes de la situación que contribuyen a aliviar.

Hayek tampoco se opone al financiamiento público de la educación,<sup>45</sup> e incluso admite que algunos aspectos del “estado benefactor” (*welfare state*) “hacen más atractiva la sociedad libre.”<sup>46</sup> Cabe en todo caso preguntarse por qué Hayek considera necesario hacer “más atractiva” a la sociedad libre. ¿Acaso está insinuando, implícitamente, que sin el condimento de algunos elementos del estado benefac-

---

la gente para que realice algo que redunde en su interés, sino más bien en la circunstancia de que los imprevisores pueden convertirse en una carga pública. Análogamente se exige a los conductores de vehículos que cubran el riesgo de ocasionar daños a terceros, no en su interés, sino en el de quienes pueden padecerlos por el actuar de los primeros” (*Fundamentos*, p. 382).

<sup>44</sup>“Social Justice: The Hayekian Challenge,” p. 73.

<sup>45</sup>*Fundamentos*, pp. 306, 484-99, y *Derecho, Legislación y Libertad*: vol. 3, *El Orden Político de una Sociedad Libre* (Madrid: Unión Editorial, 1982), pp. 114-15.

<sup>46</sup>*Fundamentos*, p. 348. Estas concesiones al estado benefactor a veces han provocado críticas por parte de liberales más radicales—véase, por ejemplo, Anthony de Jasay, “Hayek: Some Missing Pieces,” en *Against Politics* (London: Routledge, 1997), pp. 120-30.

---

tor, la economía de mercado resulta “poco atractiva”? En todo caso, el hecho de que esté dispuesto a utilizar fondos del gobierno para tal propósito indicaría que Hayek mismo reconoce la existencia de una “obligación” por parte de la comunidad de contribuir a aliviar por lo menos algunas situaciones de necesidad extrema.

Nuestra intención aquí no es cuestionar la legitimidad de estas actividades públicas, sino su compatibilidad con el pensamiento hayekiano. Hayek mismo percibe la aparente inconsistencia, e intenta reconciliar sus posturas en el siguiente párrafo enigmático: “Existen necesidades comunes que sólo pueden satisfacerse mediante la acción colectiva y que, por lo tanto, han de ser atendidas en dicha forma, sin que ello implique restringir la libertad individual.”<sup>47</sup> Sin duda es cierto que existen necesidades colectivas que no podrían ser satisfechas sin acción gubernamental, pero lo que no resulta claro es por qué Hayek cree que la provisión pública de dichos servicios no interfiere con la libertad individual. El hecho es que estas actividades necesariamente tienen que reducir esta esfera de libertad individual, aunque sólo sea porque son financiadas con cargo al gasto público (obligando de paso a los contribuyentes a pagar por dichas actividades aunque no sean responsables de las situaciones que se ven obligados a remediar). ¿No sería más lógico reconocer que estas acciones colectivas efectivamente constituyen restricciones a la libertad individual, pero que estas restricciones se justifican en aras de la realización de algún otro bien más importante? El problema para Hayek es que esto le obligaría a admitir explícitamente lo que el párrafo citado reconoce de manera implícita: la

---

<sup>47</sup>*Fundamentos*, p. 347.

existencia de un “bien común” que podría en ocasiones justificar restricciones a la libertad individual. Esto sería problemático si se desea defender a toda costa la supremacía de la libertad como valor absoluto. A veces da la impresión de que Hayek se inclina por esta opción *como postura intelectual*, aunque hemos visto que opta por alternativas más razonables y sensatas cuando se trata de proponer recomendaciones concretas para resolver problemas prácticos. Al final, no hay sustituto para el sentido común en el manejo de los aspectos prácticos de la vida, pero no podemos dejar de pensar que incluso a nivel intelectual la obra de Hayek se hubiera visto enriquecida si hubiera tomado más en cuenta los aportes de tradiciones de pensamiento social que se basan explícitamente en un concepto de bien común. Un diálogo que permita sintetizar lo mejor de ambas perspectivas—“orden espontáneo” y “bien común”—podría ser sumamente fructífero.<sup>48</sup>

La libertad es un valor importante, pero no es suficiente, y si realmente hemos de identificarnos con el ideal de una sociedad libre, tenemos que estar convencidos de que ésta es justa además de libre. Para cerrar, las siguientes observaciones

---

<sup>48</sup>Dos buenos puntos de contacto serían (1) los principios que fundamentan la “economía social de mercado” alemana—véase, por ejemplo, Norman Barry, “The Social Market Economy,” *Social Philosophy and Policy*, 10 (1993): 1-25—, y (2) el trabajo de pensadores liberales que se basan en la tradición del pensamiento social católico—por ejemplo, Michael Novak, *Free Persons and the Common Good* (Lanham: Madison Books, 1989) y *The Catholic Ethic and the Spirit of Capitalism* (New York: Free Press, 1993). Un interesante acercamiento en esta dirección es el de Gabriel J. Zanotti, “Hayek y la Filosofía Cristiana,” *Estudios Públicos*, No. 50 (1993): 45-88 (especialmente pp. 80-87).

---

de un economista muy sabio podrían ser relevantes a este respecto:

Ningún pueblo moderno tendrá entusiasmo por el mercado libre si éste no opera dentro de un entorno de ‘justicia distributiva’ con el que estén tolerablemente satisfechos. Conviene, por supuesto, ... , diseñar las metas de justicia distributiva en forma tal que minimicen su interferencia con los procesos del mercado libre, y que [éstas] ... operen indirectamente, y no mediante controles directos sobre las transacciones de mercado. Pero un programa de *laissez faire* que se limitara a la preservación o restauración de un mercado libre, ... , sin decir nada o incluso oponiéndose a la adopción de nuevas (o la retención de viejas) medidas en el campo de la justicia distributiva, me parecería totalmente carente de realismo con respecto a sus posibilidades de éxito político, y altamente cuestionable en función de otros criterios más nobles o elevados. Fue la desafortunada combinación, en el programa británico de *laissez faire* en el siglo XIX, de hostilidad hacia las medidas de justicia distributiva con una actitud de no-intervención en el mercado lo que hizo que Gran Bretaña terminara con un ‘estado benefactor’ que según mi gusto personal contiene un exceso de ‘justicia distributiva’ .... Para mí, una Utopía más atractiva sería una sociedad con un mercado tan libre y competitivo como sea compatible con el entorno de un estado benefactor donde se haya eliminado la pobreza masiva, con un ciclo económico domesticado, y una igualdad de oportunidades tan amplia como sea compatible con la supervivencia de la propiedad privada, la familia, y las diferencias biológicas entre seres humanos, tanto en capacidades como en motivaciones. Dicha Utopía se acercaría más al moderno ‘estado benefactor’ que al *laissez faire*. Sería no obstante una Utopía en la que podrían florecer y prosperar muchas libertades atractivas a la par con otros ingredientes de la vida buena que no son compatibles con el *laissez faire*.

No trataría de justificarla, sin embargo, apelando a ‘principios generales,’ ni pretendería que los demás están obligados por consideraciones lógicas a aceptarla como su propia Utopía.<sup>49</sup>

---

<sup>49</sup>Jacob Viner, “The Intellectual History of *Laissez Faire*” [1960], en *Essays on the Intellectual History of Economics* (Princeton University Press, 1991), pp. 224-25.

---

## BIBLIOGRAFÍA

### (1) *Obras de Hayek*<sup>50</sup>

(ed.) *Collectivist Economic Planning*. London: Routledge, 1935.

*Camino de Servidumbre*. Trad. José Vergara. Madrid: Alianza Editorial, 1976. [Versión original en inglés: *The Road to Serfdom*. Chicago: University of Chicago Press, 1944.]

“The Use of Knowledge in Society,” *American Economic Review*, 35 (Sept 1945): 519-30.

*Individualism and Economic Order*. Chicago: University of Chicago Press, 1948.

(ed.) *Capitalism and the Historians*. Chicago: University of Chicago Press, 1954.

“The Creative Powers of a Free Civilization,” en F. Morley, ed., *Essays on Individuality*, pp. 259-89. Indianapolis: Liberty Fund, 1977. [Primera edición: 1958.]

*Los Fundamentos de la Libertad*. Trad. José Vicente Torrente. Madrid: Unión Editorial, 1998. [Versión original en inglés: *The Constitution of Liberty*. Chicago: University of Chicago Press, 1960.]

---

<sup>50</sup>Las obras de Hayek citadas en este trabajo constituyen una pequeña fracción de su obra total, que es simplemente inmensa. La bibliografía más completa de los escritos de Hayek es la que proporciona John Gray, *Hayek on Liberty* (Oxford: Basil Blackwell, 1984), pp. 143-80, que se basa en dos anteriores orientaciones bibliográficas: Fritz Machlup, “Hayek’s Contributions to Economics,” en *Essays on Hayek* (New York: New York University Press, 1976), pp. 51-59, y “Bibliography of the Writings of Friedrich A. von Hayek,” en *Roads to Freedom: Essays in Honour of Friedrich A. von Hayek* (London: Routledge & Kegan Paul, 1969), pp. 309-15. Lamentablemente, la bibliografía de Gray sólo llega hasta el año 1983.

*Studies in Philosophy, Politics and Economics*. Chicago: University of Chicago Press, 1967.

*New Studies in Philosophy, Politics, Economics and the History of Ideas*. Chicago: University of Chicago Press, 1978.

*Derecho, Legislación y Libertad*: vol. 1, *Normas y Orden*, vol. 2, *El Espejismo de la Justicia Social*, vol. 3, *El Orden Político de una Sociedad Libre*. Trad. Luis Reig Albiol. Madrid: Unión Editorial, 1978-82. [Versión original en inglés: *Law, Legislation and Liberty*: vol. 1, *Rules and Order*, vol. 2, *The Mirage of Social Justice*, vol. 3, *The Political Order of a Free People*. Chicago: University of Chicago Press, 1973-79.]

“The Moral Imperative of the Market,” en M. J. Anderson, ed., *The Unfinished Agenda: Essays on the Political Economy of Government Policy in Honour of Arthur Seldon*, pp. 141-49. London: Institute of Economic Affairs, 1986.

*La Fatal Arrogancia*. Madrid: Unión Editorial, 1990. [Versión original en inglés: *The Fatal Conceit*. Chicago: University of Chicago Press, 1988.]

### (2) *Literatura Secundaria sobre Hayek*

Barry, Norman. “The Tradition of Spontaneous Order,” *Literature of Liberty*, 5 (Summer 1982): 7-58. [Versión en español: “La Tradición del Orden Espontáneo,” *Laissez-Faire*, No. 6 (Marzo 1997): 1-43, reproducida en *Acta Académica*, No. 21 (Noviembre 1997): 87-112.]

Caldwell, Bruce. “Hayek and Socialism,” *Journal of Economic Literature*, 35 (Dec 1997): 1856-90.

de Jasay, Anthony. “Hayek: Some Missing Pieces,” en *Against Politics*, pp. 120-30. London: Routledge, 1997.

Diamond, Arthur M. “F. A. Hayek on Constructivism and Ethics,” *Journal of Libertarian Studies*, 4 (Fall 1980): 353-65.

- Glasner, David. "Friedrich Hayek: An Appreciation," *Intercollegiate Review*, 7 (Summer 1971): 251-55.
- Gray, John N. "F. A. Hayek y el Renacimiento del Liberalismo Clásico," *Libertas*, No. 1 (Octubre 1984): 5-115.
- . *Hayek on Liberty*. Oxford: Basil Blackwell, 1984.
- Johnston, David. "Is the Idea of Social Justice Meaningful?" *Critical Review*, 11 (Fall 1997): 607-14.
- Kristol, Irving. "'When Virtue Loses all her Loveliness'—Some Reflections on Capitalism and 'The Free Society,'" *The Public Interest*, No. 21 (Fall 1970): 3-15.
- Lukes, Steven. "Social Justice: The Hayekian Challenge," *Critical Review*, 11 (Winter 1997): 65-80.
- Macedo, Stephen. "Hayek's Liberal Legacy," *Cato Journal*, 19 (Fall 1999): 289-300.
- Machlup, Fritz. "Hayek's Contributions to Economics," en *Essays on Hayek*, pp. 13-59. New York: New York University Press, 1976.
- . "Friedrich A. von Hayek," *International Encyclopedia of the Social Sciences*: vol. 18, *Biographical Supplement*, pp. 274-82. New York: Macmillan, 1979.
- Miller, Eugene F. "The Cognitive Basis of Hayek's Political Thought," en R. L. Cunningham, ed., *Liberty and the Rule of Law*, pp. 242-67. College Station: Texas A&M University Press, 1979.
- . "Hayek's Critique of Reason," *Modern Age*, 20 (Fall 1976): 383-94.
- Schwartz, Pedro. "La Etica en el Pensamiento de Popper y de Hayek," en Pedro Schwartz, Carlos Rodríguez Braun y Fernando Méndez Ibasate (eds.), *Encuentro con Karl Popper*, pp. 35-48. Madrid: Alianza Editorial, 1994.
- Streissler, Erich, et al. (eds.) *Roads to Freedom: Essays in Honour of Friedrich A. von Hayek*. London: Routledge & Kegan Paul, 1969.
- Zanotti, Gabriel J. "Hayek y la Filosofía Cristiana," *Estudios Públicos*, 50 (Otoño 1993): 45-88.

### (3) Otras Referencias

- Ashton, T. S. "El Nivel de Vida de los Trabajadores en Inglaterra, 1790 a 1830," en *El Capitalismo y los Historiadores*, pp. 113-40. Madrid: Unión Editorial, 1997. [Versión original: "The Standard of Life of the Workers in England, 1790-1830," en *Capitalism and the Historians*, pp. 123-55. Chicago: University of Chicago Press, 1954.]
- Barry, Norman. "The Social Market Economy," *Social Philosophy and Policy*, 10 (Summer 1993): 1-25.
- Gallo, Ezequiel. "La Tradición del Orden Espontáneo: Adam Ferguson, David Hume y Adam Smith," *Libertas*, No. 6 (Mayo 1987): 131-53.
- Gregor, A. James. *The Ideology of Fascism: The Rationale of Totalitarianism*. New York: Free Press, 1969.
- Grossman, Gregory. "The Second Economy of the USSR," *Problems of Communism*, 26 (Sept-Oct 1977): 25-40.
- Hartwell, R. M. *A History of the Mont Pelerin Society*. Indianapolis: Liberty Fund, 1995.
- Levy, David. "Karl Popper: His Philosophy of Politics," *Modern Age*, 22 (Spring 1978): 151-60.
- Magee, Bryan. *Popper*. Barcelona: Grijalbo, 1974.
- Novak, Michael. *Free Persons and the Common Good*. Lanham: Madison Books, 1989.
- . *The Catholic Ethic and the Spirit of Capitalism*. New York: Free Press, 1993.

---

Nutter, G. Warren. "The Structure and Growth of Soviet Industry," *Journal of Law and Economics*, 2 (1959): 147-74.

———. "The Soviet Economy: Retrospect and Prospect," en M. M. Drachkovitch, ed., *Fifty Years of Communism in Russia*, pp. 75-98. University Park: Pennsylvania State University Press, 1968.

Planas, Pedro. *Karl Popper: Pensamiento Político*. Bogotá: Fundación Friedrich Naumann, 1995.

Popper, Karl. *La Sociedad Abierta y sus Enemigos*. Barcelona: Paidós, 1994. [Versión original en inglés: *The Open Society and its Enemies*, 2 vols. London: Routledge & Kegan Paul, 1945.]

———. *Conjectures and Refutations*. London: Routledge, 1989. [Primera edición: 1963.]

Singer, Peter. "Hacia el Descubrimiento de Karl Popper," *Revista de Occidente*, No. 142 (Enero 1975): 62-84.

Smith, Adam. *Investigación sobre la Naturaleza y Causas de la Riqueza de las Naciones* [1776]. Traducción de Gabriel Franco. México: Fondo de Cultura Económica, 1958.

Stigler, George J. *Memoirs of an Unregulated Economist*. New York: Basic Books, 1985.

Viner, Jacob. "The Intellectual History of Laissez-Faire" [1960], en *Essays on the Intellectual History of Economics*, pp. 200-25. Princeton: Princeton University Press, 1991.

von Mises, Ludwig. "Economic Calculation in the Socialist Commonwealth" [1920], en F. A. Hayek, ed., *Collectivist Economic Planning*, pp. 87-130. London: Routledge, 1935.

Whitehead, Alfred North. *An Introduction to Mathematics* [1911]. Oxford: Oxford University Press, 1948.